

PRAXIS KAI LEXIS

Mateo Romo*

RESUMEN: Debido a que la Modernidad recobró el prestigio de la democracia como régimen, la democracia se erigió como una revolución en las soterradas formas absolutistas de poder, al tiempo que se constituyó como el significante de la voluntad del pueblo, de las mayorías, de la igualdad política... Sin embargo, como toda gran ruptura, terminó hecha canon, esto es, una buena costumbre que como toda costumbre comenzó a ser reiterada —obedecida— sin mayor cuestionamiento, al punto de llegar a encarnar, por ejemplo en nuestros días, la más violenta manifestación de la moral en la política.

Este texto, así pues, pretende hacer un llamado a la eticidad de la política y, en consecuencia, a la reivindicación del lenguaje. No en vano mientras la ética inspira a reflexionar sobre los significados, en este caso, las cualidades de “voluntad del pueblo”, “expresión de mayorías” e “igualdad política” que se le han endilgado a la democracia; la moral incita a sacralizar los significantes, esto es, la forma de gobierno democrática por el solo hecho de ser antigua, independiente a los significados atribuidos. Pues sospechar de un significado implica pensar, y pensar —puesto que es una facultad que posibilita el lenguaje— es tal vez lo primero que eclipsan las moralizadoras costumbres.

Palabras clave: Democracia, moral, ética, estética

INTRODUCCIÓN

Vivimos tiempos en los cuales no sabemos si reír o llorar. Los hombres, anonadados ante la rigidez de los hábitos, revolucionan la Historia al tiempo que reemplazan los viejos prejuicios por nuevas perspectivas; sin embargo, toda revolución comprende una fatídica ironía: ser un hito en la Historia que a la postre se vuelve canon, hasta que futuras generaciones movilizadas incluso por el resentimiento coinciden en transformar el paradigma que alguna vez fue revolución de ensueño. Que una revolución se vuelva canon parece ridículo, pero que un canon homogenice y parametrize la vida es algo horroroso. Hoy, por ejemplo, basta contemplar para entrever que se ha fundido la ruptura con el paradigma, lo ridículo con el horror; no queda duda de que vivimos tiempos en los cuales no sabemos si reír o llorar.

* Abogado con estudios en filosofía del derecho (Universidad Libre), literatura (Universidad Central) y énfasis en edición y corrección de textos científicos. Joven investigador del Doctorado en Derecho de la Universidad Libre y del Grupo de Investigación en Estudios Constitucionales y de la Paz, que lidera la Dra. Liliana Estupiñán Achury. Monitor del Área de Derecho Penal de la Universidad Libre desde el año 2014.

El haber hecho canon de una gran estafa, como el creer que una expresión auténtica de la democracia es la democracia representativa, es prueba de que existen paradigmas que tuvieron como fundamento revoluciones despojadas de una mirada verdaderamente libre, y que como legítimos paradigmas han quedado envestidos de una pretensión de verificación, aun cuando nunca han sido confrontados, refutados por unos muchos que tengan el poder de remover sus raíces. Ante esto tampoco se sabe si reír o llorar.

No cuestionar el canon incita su moral repetición: la costumbre de hacer por hacer, de considerar bueno lo imitado. Por eso, cuando alguien pregunta por el mejor de los gobiernos, muchos no dudan en afirmar que es la democracia; decir otra cosa casi que generalmente es un acto inmoral, una especie de diatriba ante la *benévola* Historia. Y ante esto tampoco se sabe si reír o llorar.

Este texto, así pues, pretende hacer un llamado a la eticidad de la política y, en consecuencia, a la reivindicación del lenguaje. No en vano mientras la ética inspira a reflexionar sobre los significados; la moral incita a sacralizar los significantes, pues sospechar de los significados implica pensar, y pensar —puesto que es una facultad que posibilita el lenguaje— es tal vez lo primero que eclipsan —estigmatizan— las moralizadoras costumbres.

A lo mejor por esto, por la moralización de la vida, los herederos de la Modernidad nos acostumbramos al prejuicio de creernos representados por el significante “democracia”, que alguna vez fue la más justa expresión de vida en comunidad, hoy considerada como la más buena de todas las formas de gobierno, aunque sin reflexionar sobre si los significados que desde hace tiempo se le atribuyen y se llevan a la práctica son compatibles con la *creencia* —prejuicio— que se evoca, o si por el contrario, se desconoce lo que realmente se hace en nombre de lo que se cree que se hace. Y esto, claro, también hace parte del dilema de que no sepamos si reír o llorar.

Vivir una vida sin ética, sin un pensar y hacer ante el dilema, nos ha reducido a que a duras penas acaso y podamos repetir una perorata de significados grotescamente incompatibles con el significante que alguna vez determinó el referente “libertad”. A su

vez, que vivamos en medio de hábitos incuestionados es signo de que hemos hecho de este mundo una broma aterradora en la cual el lenguaje ya no es vientre del pensamiento; pues se ha hecho frágil, demasiado frágil, hasta para dar a luz a la pregunta de si debemos reír o llorar.

Cuando el lenguaje es frágil, los referentes, los significantes, los significados, los signos que configuran los universos de nuestras realidades también se vuelven efímeros y ligeros, como una cometa que vuela independiente a los vientos que la impulsen, tan y tan frágiles, que todos corremos un constante peligro: la posibilidad de que cualquier cosa se imponga como referente y signo —es decir, como verdad—, y cualquier saltimbanqui, charlatán, déspota o magnate como político. Ante esto, de persistir, en cambio el dilema oscilará entre resistir o sublevarse.

SECCIÓN I

De cómo los límites de mi lenguaje son los límites de mi ética

1. Perrier LaPadite, entre la moral y la ética

Supongamos que en la primera escena de la película *Inglourious Basterds* (Bender, 2009), Perrier LaPadite le dice al oficial de las SS, Standartenführer Hans Landa, que él no esconde *enemigos del régimen*; es decir, imaginemos que LaPadite miente.

Generalmente se ha creído que hay un deber moral de decir siempre y en todo momento la verdad, y que si alguien no la dice es alguien que incurre en un acto inmoralmamente malo. ¿Sin embargo, si como pasa en nuestro ejemplo —que no es más que una especie de ucronía sobre otra ucronía— alguien miente con el único propósito de salvaguardar un valor supremo —la vida de un ser vivo—, eso que es malo, en términos morales, se podría considerar algo justo? Si así lo cree, acepte conmigo, aunque sea provisionalmente, distinguir a Perrier LaPadite como un hombre inmoralmamente ético (y no por sospechar de la moral, sino por obedecer su propia *abstracción* de lo justo).

2. De las creencias que se volvieron costumbres

Algo maravilloso de la especie humana es que cada individuo tiene la posibilidad de concebir ideas que sirvan para orientar y dar sentido a su existencia.

También maravilla el hecho de que varios individuos cuando sienten afinidad hacia una misma idea, la idea se vuelva creencia, y los simpatizantes, comunidades y culturas.

Sin embargo, cuando las creencias dejan de estar precedidas de pensamientos comunes que guardan afinidad con el tiempo y el espacio que se experimenta, y lo único que queda de estas es la finalidad de llevarlas a la práctica, las creencias se vuelven costumbres, mientras que las comunidades se deshacen en sociedades, y esto no maravilla, abruma.

Las creencias de una comunidad se caracterizan por el hecho de dar sentido a la vida en colectividad. Esto, puesto que los valores supremos que se idealizan suelen ser deliberados en el espacio de lo político: único capaz de inspirar creencias que lleguen a ser armónicamente practicadas en el espacio de lo público, por dar cuenta de un pensamiento en colectividad de los plurales y diversos.

Las costumbres, al prescindir del pensamiento, y con él de la reflexión, reducen los valores supremos a prácticas placenteramente repetidas e incuestionadas (Nietzsche, 1999). De hecho las creencias, antes del secretismo con la costumbre, llegaron a inspirar desde el culto a la excelencia hasta el honor marcial y la lealtad al soberano; no obstante, cuando la costumbre reemplazó al pensamiento en colectividad, todos comenzaron a mimetizar plácidamente el pasado, a repetir —sin un por qué— el *modus vivendi* de la tradición.

A medida que ha pasado el tiempo, independiente a las rupturas de la Historia y la costumbre, y puesto que la constante ha sido imitar, incluso los valores conquistados con las rupturas se han vuelto costumbre, y por eso las revoluciones paradójicamente generan nuevas revoluciones que tienen como consigna “reestructurar la tradición”. Solo en muy pocos momentos la Historia da cuenta de pensamientos colectivos aunados en creencias; la Historia, en términos generales, no es más que una gran compilación de cánones. Por eso, por ejemplo en *nuestros* días, de tanto repetir el pasado terminamos haciendo de las acciones que alguna vez fueron coherentes con un tiempo y espacio paradigmas y rutinas que no se cuestionan ni reafirman ni niegan, sino que se obedecen y perpetúan, como una práctica inherente, como un gen cultural. Tal parece que vivimos tiempos en los que el presente es quimera, forzado pasado, épocas en las que el presente no es presente ni verdadero recuerdo.

Si tan solo no hiciéramos pautas de los legados de la cultura, si existiera la *costumbre de pensar*, la costumbre fuera ética, pero hasta ahora tan solo es profundamente moral. No en vano en cada época y tiempo la costumbre estatuida es la que ha determinado, a propósito de la imagen cultural que fijan los modos habituales de comportamiento, las estimaciones buenas y malas sobre cada individuo dependiendo de si este reafirma o niega la tradición. Sin duda, moral y costumbre no solo tienen una afinidad etimológica, sino eminentemente práctica: para ser precisos, la moral es siempre, y en todo caso, históricamente y socialmente determinada por la costumbre.

3. Imitación y muerte

Una precondition del pensamiento es el lenguaje (Chomsky, 1970; Sapir, 1954; Whorf, 1956); sin un sistema de signos mediado por las palabras las experiencias no se podrían traducir en conceptos ni en ideas. Ahora, puesto que esto no es posible en ninguno de los otros lenguajes, como el matemático o el musical, a pesar de también comprender entramados de semióticas, es claro que el lenguaje que es precondition del pensamiento es el lenguaje lingüístico, propio de la especie humana.

Que la moral priorice la costumbre y no la reflexión induce a las gentes a la insana inclinación de *hacer* sin pensar, de imitar e imitar e imitar tantas veces las mismas cosas que el lenguaje termina reduciéndose a una función instrumental. Casi que podríamos decir que vivir moralmente, en el entendido de que implica vivir sin pensar es, ante todo, una negación del lenguaje.

Superponer a las *prácticas* precedidas de deliberación el hecho de *vivir* entre hábitos — el paradigma de repetir por repetir sin una comprensión de la tradición—, a la postre, solo ha derivado en que las categorías de “repetición” y “verdad” se asemejen; es decir, de que el hábito se conciba como un imperativo autoevidente que no debe alterarse, porque es incuestionable y por ende absoluto.

En el espacio íntimo, por ejemplo, la *praxis* de repetir sin pensar en la Antigüedad convirtió al *señor del oikos* en una especie de déspota trágico, por no decir patético, es

decir, en un señor del *oikos* que se acostumbró a confinar la violencia en sus dominios, como una verdad autoevidente, pero que jamás gozó del privilegio de una polis de habla libre entre iguales (que era el sentido por el cual se justificaba la violenta servidumbre), porque esta incondicionalmente requiere de deliberación y de pensamiento en colectividad (y mientras existe un canon no se delibera, se acata; tampoco se piensa, solo se racionaliza el cumplimiento de lo antiguo por el solo hecho de ser remoto).

Lo propio pasó en la política: el espacio que reclama la consciencia colectiva. Así como la costumbre permeó de arquetipos y hábitos la vida íntima, debido a la moralizadora idea de que repetir la tradición debe entenderse como una buena costumbre que reafirma la verdad, también lo que alguna vez fue forma de vida auténticamente representativa de libertad política, por ser fruto de reflexión y práctica, se convirtió en una forma de gobierno heredada por los clásicos, como consecuencia de arrebatar del hábito la inteligencia, y por eso desde hace centurias se imita por costumbre y sin contexto —como un pastiche—, sin que medie siquiera mínima reflexión sobre si el tiempo y el espacio que se vive es armónico con el que para las *mayorías* es el más bueno de los gobiernos: la democracia.

En síntesis: *vivir* moralmente hace de la vida un doble sinsentido: por una parte, porque las personas se quedan sin ideas que orienten su existencia, y por otra, porque sin ideas no hay debate, y sin debate no hay política que dé sentido a la vida del individuo en colectividad.

3.1. Perrier LaPadite, entre la vergüenza o la culpa

La *cualidad* de *hacer* sin pensar (tan propia de la moral) es tal vez la principal diferencia con la ética; en ella, primero se reflexiona —discursivamente—, y luego se transforma la realidad con base a lo pensado. Hay, sin duda, una armonía entre las palabras y las cosas, entre la interpretación del mundo y su transformación, entre *praxis* *kai* *lexis*.

En este orden de ideas, podríamos casi que decir que mientras la moral es siempre, y en todo caso, históricamente y socialmente determinada por la costumbre; la ética, puesto que

comprende la feliz síntesis entre la consciencia de lo pensado con la realidad experimentada, es filosófica y esencialmente indeterminada por el lenguaje.¹

Ahora, si es cierto que la moral es a la costumbre lo que la ética a la *praxis* deliberada, podemos elucidar una nueva hipótesis: moral y ética se revelan de manera diametralmente opuesta: la moral, como prejuicio de vergüenza; la ética, como anticipo de culpa, no en vano cuando las ideas construidas guardan simpatía con las experiencias que se viven en su nombre, quien las vive, así desafíe el código moral estatuido y en consecuencia concluya que no obró bien, sentirá la tranquilidad de haber actuado éticamente, y por eso, si ojos ajenos lo juzgan, tal vez sentirá vergüenza; pero eso sí, ante el verdadero tribunal, que es la propia consciencia, jamás habrá una pena de culpa por no haber procedido según su mandato de justicia. Es este el caso de nuestro primer ejemplo: el del supuesto Perrier LaPadite que miente, pero en nombre de una causa justa. Por cierto, lejos estamos de LaPadite. Por lo pronto todo indica que vivimos en un mundo de gentes buenas, *demasiado buenas*, que temen a la vergüenza, mas no a la culpa.

Finalmente, que una expresión de la ética sea el anticipo de culpa nos lleva a una nueva consideración: no es cualquier pensar y hacer el pensar y hacer ético, sino un pensar y hacer que tenga la potencia de resolver, en los momentos turbios, las encrucijadas en las que se pone a prueba la libertad de la consciencia, no en vano llamada a optar entre lo considerado como justo o injusto. En efecto, la decisión de armonizar éticamente *praxis kai lexis* siempre será íntima, pues aunque se pueda pensar y actuar en colectividad, la encrucijada entre decidir obedecer una idea o una creencia que se encuentran en tensión siempre demandará de un ejercicio en soledad. De la misma manera, no es cualquier omisión del pensar y reafirmación del hacer la que reivindica la moral, sino un dejar de pensar ante un aparente dilema entre vergüenza y culpa.²

¹ Pues el fundamento de la ética, por ser antes que nada el del pensamiento, es el de la *lexis*, el de la construcción de las ideas por mediación del lenguaje.

² Aparente, porque el ser prejudicado cuando se halla *inmerso* entre lo malo y lo bueno, no se halla en medio de un dilema; para él desde un principio la *elección* es clara, en tanto predeterminada por la Historia o la sociedad: imperativamente debe imitar la tradición, huir de la vergüenza.

4. Signo y pensamiento

Si para pensar se requiere del lenguaje, y ya que una de las propiedades del lenguaje es el signo, entonces, es dable decir que sin signo no sería posible el pensamiento (Peirce, 1931; Saussure, 1945).

Ahora, si signo y pensamiento se interrelacionan, a lo mejor el signo tiene alguna incidencia sobre la ética y lo justo; no en vano justicia y ética requieren del pensamiento. Sin embargo, antes de reflexionar sobre esto último, valga acercarnos aunque sea tangencialmente al estudio del signo.

4.1. La polifonía del signo

Someros acercamientos a Ferdinand de Saussure y a Charles Sanders Peirce

El signo, desde la concepción biplánica de Ferdinand de Saussure (1945), es una entidad de naturaleza psíquica que comprende dos “elementos íntimamente relacionados que se reclaman recíprocamente” (p.92): un significado, que es el concepto; y un significante, que es la imagen acústica (Saussure, 1945). Significado, entendido como la idea que evocamos respecto a cualquier palabra; significante, “como la suma de un número limitado de elementos o fonemas, susceptibles a su vez de ser evocados en la escritura” (Saussure, 1945, p.43)

“La unidad lingüística es una cosa doble, hecha con la unión de dos términos. (p.91)

[...]

Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla «material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto. (pp. 91-92)

El carácter psíquico de nuestras imágenes acústicas aparece claramente cuando observamos nuestra lengua materna. Sin mover los labios ni la lengua, podemos hablarnos a nosotros mismos o recitarnos mentalmente un poema.” (p.92)

Charles Sanders Peirce (tal como se citó en Vitale, 2002), en cambio, “elaboró una extensa obra de carácter fragmentario (reunida en los *Collected Papers*) en la que siempre buscó construir y fundamentar una teoría de los signos como el marco para una teoría del

conocimiento” (p.9), a diferencia de Saussure, “que buscó fundamentar la lingüística y definir su objeto de estudio, la lengua, entendida como “sistema de signos que expresan ideas” (p.61).

Para Peirce, el signo tiene su fundamento en un proceso triádico de inferencia: la semiosis,³ “mediante el cual a un signo (llamado representamen) se le atribuye un objeto a partir de otro signo (llamado interpretante) que remite al mismo objeto” (Vitale, 2002, p.10).

El signo en Peirce recibe el nombre técnico de *representamen*. El representamen es una “cualidad material” (una secuencia de letras o de sonidos, una forma, un color, un olor, etc.) que está en el lugar de otra cosa, su *objeto*, de modo que despierta en la mente de alguien un signo equivalente o más desarrollado al que se denomina *interpretante*, que aclara lo que significa el *representamen* y que a su vez representa al mismo objeto. (p.11)

En un diccionario, por ejemplo, la secuencia de letras “perro” (la palabra cuyo significado se busca) constituye un representamen que está en el lugar de un objeto al que representa (provisoriamente pensemos en los perros de la realidad), y la definición que la acompaña, constituida a su vez por signos —otras secuencias de letras—, funciona como el interpretante que establece el significado del representamen. (p.11)

Otro ejemplo:

Si alguien ve en la puerta de un negocio la imagen de una cruz color verde (representamen), por ejemplo, comprende que allí hay una farmacia (objeto) a partir de un proceso semiótico de inferencia que consiste en que el primer signo (representamen) despierta en su mente otro signo, como la palabra “farmacia” (interpretante), que lo lleva a conectar el primer signo (representamen) con el objeto farmacia. Como se desprende de este ejemplo, la semiosis es una experiencia que hace cada uno en todo momento de la vida, mientras que la semiótica⁴ constituye la teoría de esa experiencia, cuyos componentes formales son el representamen, el objeto y el interpretante. (p.10)

4.2. Un traslado al infinito

Que la semiosis sea una experiencia que hace cada uno en todo momento de la vida, conllevaría a pensar que conocer siempre implicará una relación, un *dialogo* entre signos, y que por eso lo que en un momento es “un interpretante es a la vez un representamen para otro interpretante” (Peirce, 1931) (aspecto que nos *remite* a otro planteamiento de Peirce: el

³ Concebida como “instrumento de conocimiento de la realidad”. (Vitale, 2002, p.10)

⁴ La semiótica, como dice Alejandra Vitale (2002), “entendida como otro nombre de la lógica, tiene por objeto de estudio a la semiosis, palabra que Peirce toma del filósofo epicúreo Filodemo, para el que ella es una inferencia a partir de signos” (p.10).

conocimiento es inferencial: un signo siempre remite a otro signo y este a otro que a su vez remite a otro signo, y así sucesivamente hasta el infinito).

Supóngase un collar de diamantes. El collar puede ser representamen (signo) de la habilidad del joyero que lo pulió, del origen africano de los diamantes, de la posición social de su dueña, de la forma de crear distinciones en donde se usa, del sistema de valores del que lo regaló y de quienes lo admiran, etc. El collar de diamantes es uno solo pero, en la medida en que hace parte de diferentes sistemas de representación, llega a ser varios representamen. (Niño, 2008, p.32)

4.3. ¿Y si el universo es la respuesta y el signo la pregunta?

“La semiótica de Peirce tiene una perspectiva filosófica, pues constituye una teoría de la realidad y del conocimiento” (Vitale, 2002, p.9), mientras que la semiología de Saussure prescinde del contexto, de la dimensión de realidad de los objetos, es decir, de los referentes, al concatenar dos entidades que funcionan como expresiones exclusivas del lenguaje. No en vano si significante y significado son entidades mentales, el derrotero propuesto por Saussure hace un llamado a la ruptura entre el plano lingüístico y el plano del mundo externo a la mente.

Peirce, al incluir el componente del objeto y propender por una teoría de la realidad, logró extrapolar el estudio del signo, arrancándolo de un análisis estructural de la lengua, trasladándolo a la totalidad de un mundo que, a lo mejor, no es más que otro representamen susceptible de ser infinitamente interpretado por intentar evocar, a su vez, la representación de la objetividad de la Tierra.⁵

⁵ El signo en Peirce cumple una triple función: de remisión, representación e interpretación, no en vano, como dice Niño (2008):

Lo que Peirce tenía en mente es que con el uso de un Signo, entendido como una relación trídica, se representa algo, se remite a algo, y se interpreta algo, en una sola ‘jugada’, es decir, todo ello se establece por medio de la misma relación trídica; mientras que en la tradición europea, la relación signica —que de ahora en adelante llamaré, siguiendo a Eco (TSG: 2.1-2.2), función semiótica— sólo habría función de remisión. (p. 49)

En síntesis, la función trídica se cumple así: el objeto es representado por el representamen, el representamen remite al interpretante, el interpretante interpreta el representamente e, indirectamente, al objeto que, a su vez, determina al representamen y al interpretante, de manera directa e indirecta, respectivamente.

La concepción del representamen es tan amplia en Peirce (como se citó en Niño, 2008), que él llegó a decir, en 1906, que “el universo entero... está impregnado con signos, si no es que está compuesto exclusivamente de signos” (EP2, p. 394). (p.32)

Así mismo, en palabras de Niño, tal como acontece con el representamen:

Peirce tiene una concepción muy amplia de lo que puede ser el objeto de un signo. En CP 2.232 (1910) dice que un objeto puede ser un singular, una colección, un hecho, un general, en otras palabras, prácticamente cualquier cosa, real o ficticia. Es decir, cualquier cosa que pueda llegar a representarse puede llegar a ser el objeto de un signo. (Niño, 2008, p.33)

Umberto Eco, por su parte, también tiene una concepción *extrapolada* del signo. Para Eco (1988), de hecho, la cultura es un “complejo sistema de sistemas de signos” (p.10), un entramado de semióticas.

Toda la cultura se considera como un sistema de sistema de signos, en el que el significado de un significante a su vez se convierte en significante de otro significado o incluso en significante del propio significado —independientemente del hecho de que sean palabras, objetos, cosas, ideas, valores, sentimientos, gestos o comportamientos—. Así, la semiótica se convierte en la forma científica de la antropología cultural. (p.187)

A su vez, sobre el referente, Eco (1988) considera que:

Es posible escapar a la presencia condicionada del referente fáctico, admitiendo que pueden existir signos que no tengan extensión (*denotatum*, *Bedeutung*), como por ejemplo /unicornio/, pero que tienen sentidos e intenciones; en realidad, cualquiera puede describir las propiedades de un unicornio, aunque el unicornio no exista y /unicornio/ sea un signo con extensión nula (Goodman, 1952). (p. 150)

[...]

Decir /en la Eucaristía, el cuerpo y la sangre de Cristo se manifiestan bajo las especies del pan y del vino/ aunque, al decir de muchos, sea una mentira, es significativo, comprensible, ha producido y produce discursos y acontecimientos históricos. (p. 155)

[...]

En otras palabras, es tarea de la semiótica (y de una lógica no referencial) explicar por qué la lengua puede instituir nombres, descripciones, correlaciones e indicaciones que no tienen nada que ver con un presunto orden de los hechos, y cómo, a pesar de todo, estos discursos constituyen, para bien y para mal, el nervio de una cultura y la substancia de la comunicación cotidiana. (pp. 155-156)

5. Verdad y signo

De esta noción de objeto —referente—, eminentemente extrapolada a un todo, podríamos decir, por ejemplo, que existen referentes tangibles, como el sol, e intangibles como la justicia, y que ambos configuran nuestras visiones en la medida en que los primeros, por excelencia, suelen ser susceptibles de ser conocidos y explicados a través de conceptos, porque están en espacio y tiempo; mientras que los segundos inspiran la construcción de ideas capaces de irradiar de sentido la existencia (de ideas, más allá de tiempo y espacio: antítesis de conceptos).

Armonizar, con Eco como mediador, las reflexiones de Saussure y de Peirce para trasladar la noción de signo a *un todo*, asimismo, conllevaría a suponer que es de la interrelación más o menos armónica que existe entre las dos potencias creadoras del significante y el significado que emanan los signos que configuran los universos de nuestras realidades. Ahora, aunque la *universalidad* sea el vaso comunicante de estas dos categorías, esto no quiere decir que ellas no gocen de diferencias que paradójicamente las lleven a completarse, y no únicamente a complementarse: el significante, por ejemplo, a diferencia del significado, siempre se filtra —traduce— por alguno de los sentidos; el significado, en cambio, habita una única dimensión: la del pensamiento. En otras palabras, del diálogo entre los sentidos y la capacidad de interpretación, entre los significantes (que remiten al pensamiento y representan el referente) y los significados (que implican interpretar el significante y por ende el referente, ora fruto de intuiciones, propias en tiempo y espacio, o de abstracciones, propias de lo eterno e infinito) depende la construcción de las verdades que o bien se manifiestan como nuestra esperanza, o bien como nuestra tragedia.

Desterrar el signo del molde de la lengua, en consecuencia, implica sospechar que existen significantes que se presentan como objetos, incluso como acciones, y significados que interpretan referentes inmateriales —de hecho, inexistentes si se alude a ellos en términos universales—. No obstante esta inferencia, hay que precisarlo, no quiere decir que el signo lingüístico propiamente dicho no represente una importancia superlativa; al contrario, el estudio del signo no se agota en la lengua, porque no es aburridamente

tautológico, sino que se entremezcla con la eternidad y la infinitud, porque es bellamente universal. He ahí la razón de la siguiente hipótesis: entre más abstracto sea el referente, más bello, en tanto más complejo, será el signo creado; no en vano, aparte de su semiótica propia, tendrá interrelación con otros dos entramados: la semiótica de los objetos y la semiótica de las acciones.

Uno de los más bellos referentes es la libertad, alguna vez evocada por los griegos, pero no por eso exclusiva de los mismos; algo parecido pasa con *Don Quijote*, que no por ser español, deja de ser universal.

SECCIÓN II

Tiempos de política ética

1. Lenguaje y libertad

—Dicen que los egipcios alguna vez fueron una cultura de hombres sabios.

—¿Y los persas? —pregunta un estudiante.

—Ellos fueron muy ricos.

—¿Y los tracios?

—Ellos siempre se caracterizaron por su valentía.

—¿Y los atenienses?

—Más que sabios, ricos y valientes, los atenienses fueron libres.

Los griegos, a propósito de la creencia de que sin vida íntima no puede haber vida pública, y de que sin la garantía de estas dos es imposible la política, construyeron tres espacios: los dos primeros —el *oikos* y la *ágora*— tenían como sentido el último —la política—, y esta, a su vez, la libertad. Sin embargo, esto no quiere decir que “lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana” (Arendt, 1997, p. 69); libertad y política, a decir verdad, eran lo mismo. Tampoco se puede decir que *oikos* y

ágora fueran medios de la política, sí más bien precondiciones de una comunidad de vida políticamente libre: la polis.

Ahora, puesto que una precondición de la libertad es la emancipación, en la polis griega solo quien no era esclavo ni laborante (Arendt, 1997) y tenía satisfechas sus necesidades básicas, estaba liberado prepolíticamente, y entonces podía salir del *oikos*, reunirse y discutir con otros hombres libres e iguales en la *ágora*, (Arendt, 1997) y aspirar la libertad política en un sitio concreto de la polis: el *pnyx*.

Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit*.], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. [...] En la polis, en cambio, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios —en la guerra— y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí. (p.69)

Así pues, lo político en este sentido griego se centra en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad. [...] (pp. 69-70)

Entre el *oikos*, la *ágora* y el *pnyx*, en efecto, el lenguaje tenía *destinos* bien diferenciados: en el *oikos*, el despotes hablaba para ordenar, y el esclavo escuchaba para obedecer las órdenes; en la *ágora* y el *pnyx*, se discutía y argumentaba entre iguales, y por eso había libertad de palabra: *logos*. En este sentido, y no en ningún otro, se puede entender por qué los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, esto es, desposeídos de palabra libre (Arendt, 1997). “En la misma situación de habla libre imposible se hallaba el déspota, que sólo sabía ordenar; para poder hablar se necesita de otros de igual condición”. (p.70)

Que se requiera de otros iguales, puesto que la palabra libre no puede darse en el aislamiento del soliloquio o en la intemperie del pensador platónico, irradia de sentido la idea arendtiana de que la política tiene lugar entre varios, de que reclama pluralidad de diversos. Esto último, puesto que las creencias no se construyen con ideas homogéneas,

indistintas, lo cual no sería más que una especie de monólogo elaborado entre muchos, sino entre ideas divergentes, a semejanza de un diálogo, razón de ser del debate, distinción de la polis.

De hecho, esta libertad de palabra, propia del espacio político de los plurales y diversos, los griegos la relacionaban con la expresión *isonomia*.

Pero *isonomia* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomia* es por lo tanto libertad de palabra y como tal lo mismo que *isegoria*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isologia*. Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar sino por el hacer [*tun*] o el laborar. Las palabras en este sentido eran sólo el sustituto de un hacer que suponía la coacción y el ser coaccionado. (Arendt, 1997, p.70)

Lenguaje, política y libertad, entonces, no eran oxímoron, sino convergencia: los tres se fundían en un mismo tiempo y espacio: se era libre en tanto se gozara del privilegio del lenguaje para escuchar, argumentar y persuadir a otros iguales en el espacio de lo político, y se era político, en tanto se fuera libre para expresarse entre otros iguales que también eran como “yo”, porque gozaban de las mismas facultades, pero diferentes a “mí”, porque pensaban como “ellos” hasta que nos comprendiéramos en un “nosotros”. Por esta trilogía, de lenguaje, política y libertad, que no era más que una unidad, tuvo sentido desterrar la violencia de la política, y confinarla a la vida privada: para suplir la labor por la acción, la coacción por la persuasión, el lenguaje impositivo, por el lenguaje libre.

La consciencia de que las palabras tienen la potencia de transformar la realidad al tiempo en que se expresan..., de ser acciones propiamente dichas, remite a la función pragmática del lenguaje, a las ideas de que es posible *hacer cosas con palabras* (Austin, 1971) y de que el lenguaje, así como pasa con el verbo y “el adjetivo, cuando no da vida, mata” (Huidobro, 2011, p.13). Los *actos del habla* (Searle, 1980), por ejemplo en el plano de lo político, no son más que lenguaje en acción, ora al servicio de la creación, ora del aniquilamiento. Por la fuerza de las palabras, recordemos, es posible *informar* una mentira que incite *ordenar* un ataque, *prometer* un proyecto de unificación y *declarar* la guerra al mundo. Pero también es posible, soñemos, *pensar* en intimidad, *debatir* en colectividad y *construir* comunidades políticas armonizadoras de *praxis kai lexis*. Por eso, por ejemplo

Hannah Arendt, como dijo Fina Birulés en la introducción de *Qué es la política*, pensaba que:

La acción, sin embargo, sólo es política si va acompañada de la palabra (*lexis.*), del discurso. Y ello porque, en la medida en que siempre percibimos el mundo desde la distinta posición que ocupamos en él, sólo podemos experimentarlo como mundo común en el habla. Sólo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une. (Arendt, 1997, pp. 18-19)

Lo anterior, a diferencia de lo que acontece en el espacio privado, en donde no hay acción, sino labor: antagónica por excelencia de la liberación, precondition de libertad (Arendt, 1957).

Con esto se ha hecho un primer somero acercamiento a la hipótesis “entre más abstracto sea el referente, más bello, en tanto más complejo, será el signo creado”. En la Grecia antigua, como se elucidó, el referente “libertad” determinó la necesidad de concebir la existencia de una polis, lo que vendría a entenderse como un significante que a su vez cumplía la doble función de representar el referente y remitir a la necesidad de construir tres espacios de los cuales uno de ellos: el tercero: el político, fue interpretado como la experiencia de lo *llanamente* abstraído en un principio, como el significado de la libertad auténtica, de la libertad política. Libertad, polis y espacio político, en efecto, fueron también unidad: no en vano “libertad” era el referente de “polis” y “espacio político”, que eran el signo.

2. Discurso y arquitectura

Que pensar en espacio político implicara pensar en *isonomia*, nos acerca de nuevo al postulado peirceano de que todo signo remite a otro signo, de que “un interpretante es a la vez un representamen para otro interpretante”, o, desde la *perspectiva extrapolada* del signo saussureano, de que un significado es a la vez un significante para otro significado, y esto, porque pensar implica lenguaje, y el lenguaje requiere de signos esculpidores de verdades para todos aquellos que necesitamos idear y crear.

Asimismo, que pensar en espacio político implicara *isonomia*, nos lleva a una nueva hipótesis: la remisión ocasionalmente es una transición de la abstracción a la experiencia, de la semiótica del lenguaje, en sentido estricto, a la semiótica de las acciones y de los

objetos. De las acciones, siguiendo con el mismo caso, porque si *isonomia traduce* participación, en el derecho a la actividad de hablar los unos con los otros, *isonomia* era la manifestación práctica —orgánica— de la abstracción auténtica de los plurales y diversos que tanto distinguía al espacio político, la experiencia legítima de la libertad política que, a propósito de la semiótica de los objetos, gozaba de la potencia de inspirar la creación de espacios como el *pnux*, en el cual se desplegaban las acciones, por ejemplo la reunión de la *Ekklesia*,⁶ que posibilitaban la experiencia del referente alguna vez abstraído.

No obstante, esta *praxis* no siempre ha sido recordada con la palabra *isonomia*; pensar en la participación que tanto distinguió a la polis griega, por su diseño de alternancia del poder, de rotación como garantía de medida y de igualdad entre seres libres⁷, generalmente remite a la expresión democracia (lo cual no es desacertado, de hecho, como dice el profesor Rodríguez Adrados (enero de 1987), el nombre más antiguo de la democracia fue *isonomia*) Así pues, amén de que un signo remite a otro signo, de que un significado es a la vez un significante para otro significado, podría pensarse entre muchas otras posibilidades que así como el espacio político era signifiante de democracia, democracia era a la vez el signifiante que remitía a participación: condición indispensable de libertad política, en tanto que participación remitía a la necesidad de edificar arquitecturas con la capacidad para albergar la infinitud de la palabra libre.

Con esto se ha hecho un primer somero acercamiento al resto de la hipótesis: a lo atinente a los entramados de la semiótica de los objetos y la semiótica de las acciones”.

—Dicho simplemente: ¿la democracia ateniense fue la feliz síntesis entre Fidias y Pericles?

⁶ Donde Pericles y Alcibíades, auténticos políticos, pronunciaron sus discursos.

⁷ La *praxis* de turnarse era precondition de ciudadanía. Pues, como dijo George Sabine (1945), “para un griego la ciudadanía significaba siempre participación” (p.16). Y esto, porque su noción de ciudadanía era más política que jurídica. No fortuitamente “no consideraban su ciudadanía como algo poseído, sino como algo compartido.” (p.17)

En este orden de ideas, se podría pensar que democracia, entonces, era la forma de compartir la actividad política, de evitar la estática gobernanza.

3. Signo y democracia

De la significación de la ética o de la eticidad del signo

Si una de las propiedades del pensamiento es el signo, porque lo es del lenguaje, y puesto que la ética requiere de una *praxis* precedida de pensamiento con la potencia de resolver las encrucijadas del espíritu, entonces sería dable decir que no es posible obrar éticamente sin una consciencia del lenguaje, máxime, porque gracias al lenguaje es viable el milagro de construir signos creadores de sentido, es decir ideas, compuestos por significantes, como la democracia, felizmente armonizados con significados prácticos como la participación y referentes tan bellos como la libertad.

Ahora, si es cierto que la ética demanda de la armonía entre las palabras y las cosas — *praxis kai lexis*—, los griegos hicieron una oda a la ética, no en vano cada *polites*, batiéndose ante el dilema de dar o no sentido a la vida en comunidad, optó por hacer parte de la construcción de un espacio político, entonces entendido como la práctica auténtica de una comunidad de vida políticamente libre: la polis, por el hecho de garantizar el privilegio de la *isonomia*, nombre más antiguo de la democracia, en otrora interpretada como garantía de participación, que gozó de la belleza de ser expresión de la palabra libre entre iguales e inspiración de arquitecturas preciosas (de ser signo de semióticas de acciones y de semióticas de objetos).

Aquellos fueron los tiempos de la política ética..., muy diferentes a estos, a los que *ahora vivimos*:

SECCIÓN III

Tiempos de *política moral*

1. Revolución, transición y costumbre

Así como el Medioevo no fue *todo oscurantismo*, la Modernidad no fue *toda luz*. A pesar de las conquistas de las revoluciones y la reivindicación de tantos derechos suspendidos y negados por las monarquías absolutistas, la Modernidad protagonizó uno de los mayores atentados contra la acción humana: fue tierra fértil para el cultivo de la negación política.

2. Encandilamiento de racionalidad

El dominio del hombre sobre la naturaleza, que implica el dominio del hombre sobre el hombre, desde el inicio de los tiempos ha sido concebido como una condición de progreso. No en vano quien racionalmente conoce, domina (Adorno y Horkheimer, 1994; Horkheimer, 2010), y quien domina, tiene el poder de representar el funcionalismo social e histórico de instrumentalizar a los hombres y a la naturaleza —para controlar el futuro—, de cosificar la vida en nombre de la Historia —desdibujando el presente—.

Aunque la noción de progreso siempre había sido una constante, fue en la Modernidad que llegó a su máximo *esplendor*. No en vano la razón divinizada —en tanto súperpoderosa—, que tuvo como ciernes la Ilustración, fungió como detonante de la intención de racionalizarlo todo, de dominarlo todo, de conocerlo todo (aunque casi *todo* esté más allá de la experiencia; es decir, fuera del alcance de una razón que pretenda *la* verdad).

3. A modo de rúbrica

Muestra del triunfo de la dominación y el poder sobre la condición humana fue el espejismo de soberanía popular, que no solo tuvo la potencia de incitar la *progresista* idea de construir estados-nación —los cuales permitieron instrumentalizar jurídicamente al hombre y a los hombres en cada espacio de la vida—, sino también de optimizar el oxímoron de las democracias representativas, que facilitaron el *progreso* de la anulación política de las *mayorías* haciéndolas políticamente iguales para que delegaran por medio del voto soberano lo que es propio de la acción humana.

4. Deconstrucción de la representación

Si en la antigua Grecia se constituyó una comunidad política no estatal que se distinguió por ser forma de vida: la polis, valga preguntarse, ¿qué forma política fue propia de la Modernidad? Tal vez lo primero que hay que decir es que en la Modernidad no nacieron comunidades no estatales: reflejo de ello son los estados-nación, comunidades políticas estatales propiamente dichas, en las cuales el componente jurídico de “estado” más el fundamento político de “nación” tuvo entre otros como síntesis el significante de

“soberanía popular”, garantizado jurídicamente por el voto —soberano—, y políticamente por la noción de igualdad —popular—.

En efecto, mientras la polis griega inspiró una noción de libertad política que comprendía a los iguales, pero en tanto emancipados, en las repúblicas y estados modernos, en cambio, se decretó a todos como políticamente iguales —aunque no todos estuvieran emancipados ni fueran políticamente libres para acceder en igualdad de condiciones a la palabra política— en aras de que *ellos*, los *soberanos populares*, por medio del voto *gozaran* del *derecho* a elegir a los representantes que en su nombre los representaría en el gobierno. Esto, debido a que en los estados-nación no todos pueden, ora por el monumental tamaño de los estados que imposibilita una auténtica *praxis* congregativa, ni desean, ora porque en la Modernidad la noción de libertad se resignificó y ligó a una predominante valoración de la vida privada frente a la vida política (Cortina, 2014), participar directamente en lo político.

Sobre la noción de libertad de los antiguos y los modernos, valga citar algunos fragmentos del célebre discurso de Benjamin Constant (1995):

El peligro de la libertad antigua consistía en que los hombres, atentos únicamente a asegurarse el poder social, no apreciaban los derechos y los goces individuales. El peligro de la libertad moderna es que absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada, y en la gestión de nuestros intereses particulares, renunciamos demasiado fácilmente a nuestro derecho de participación en el poder político. Los depositarios de la autoridad no dejan de exhortarnos a ello. ¡Están tan dispuestos a evitarnos todo tipo de pena, excepto la de obedecer y de pagar! Nos dirán: “¿Cuál es en el fondo la finalidad de vuestros esfuerzos, el motivo de vuestros trabajos, el objeto de vuestras esperanzas? ¿No es la felicidad? Y bien, esa dicha, dejadnos actuar y os la daremos.” No, señores, no dejemos que actúen. Por muy conmovedor que sea ese interés tan tierno, rogamus a la autoridad que permanezca en sus límites. Que se limite a ser justa, nosotros nos encargaremos de ser felices.⁸ (p.19)

Independiente a si fue por posibilidad —tamaño de los estados— o por entusiasmo —antipatía hacia la participación política—, lo cierto es que los nuevos hombres libres fueron seducidos por el diseño de un artificio de aparente participación jurídica indirecta: el oxímoron de la democracia representativa, en la cual *todos* creen que *participan* de manera soberana y popular mientras delegan representantes⁹ (dicho así, sofisticadamente hablando).

⁸ Discurso pronunciado en 1819 en el Ateneo de París.

⁹ Ciertamente jamás fueron *todos*. Desde el siglo XX cada vez es más evidente uno de los mayores espejismos de las democracias: que no son las mayorías las que se gobiernan a sí mismas sino una minoría, que incluso se ufana de ser representación de la voluntad general, la que generalmente lo hace por ellas.

Sin eufemismos, delegar no es más que la desgracia de renunciar a la acción política, y delegar la acción política no es nada diferente a deshacerse del lenguaje libre, a sucumbir ante las tentaciones de “la vida privada, formada por relaciones tan gratificantes como las de familia y amistad, por la vida asociativa y por actividades tan productivas como las económicas” (Cortina, 2014, p.147), en la cual el lenguaje, aunque sociable, no es estrictamente político).

En este orden de ideas, a modo de síntesis, la democracia representativa podría interpretarse como la expresión apolítica de un estado-nación en el cual la soberanía popular fungió como el crisol en el que poder y dominación se fundieron en nombre del progreso.

4.1. De la anulación a la fealdad

Todo parece indicar que en la Modernidad, como en ningún otro capítulo de la Historia, la política se hizo medio para otros fines, como por ejemplo el de “progreso”, a diferencia de la antigua polis griega, en la cual el sentido de la política, no el fin, era la libertad, pues en estricto sentido, libertad y política eran lo mismo: el referente de una comunidad de vida políticamente libre: la polis.

A su vez, tal parece que mientras la libertad política fue referente de una *praxis* de participación; la progresiva idea de soberanía popular valiéndose de la igualdad política configuró una experiencia, aunque irónicamente no una acción, o al menos no una propiamente dicha: el signo de inacción de la representación: anulación de la acción política.

Finalmente, si *isonomia*: la manifestación práctica de la abstracción auténtica de los plurales-diversos, a propósito de la semiótica de los objetos, tuvo la potencia de inspirar la creación de arquitecturas preciosas como el *pnux*, valga preguntarse, ¿qué resultó de la semiótica de las *inacciones*, de la experiencia de la representación? ¿Acaso los colosales capitolios en los que, a diferencia de la “Parábola del palacio” (1974) de Jorge Luis Borges, es más imponente la arquitectura que el verbo, el palacio del ornato que el palacio del lenguaje? ¿Acaso las boletas electorales, que más que expresiones políticas se asemejan a una extraña especie de fetiche que consiste en introducir, hasta lo más profundo, un tarjetón

en una urna? Si estas efectivamente son algunas de las semióticas de los objetos, aparte de trasgresoras de la política auténtica, son de mal gusto, carentes de estética...

4.2. Sobre la tragedia de relacionar palabras extraordinariamente antiguas con significados propiamente modernos

Pocas como la paradoja de que algo —o alguien— sea, a la vez, amparo y destrucción, regocijo y sufrimiento. Max Brod, por ejemplo, le hizo una ofrenda al mundo al no quemar la obra de Franz Kafka, pero le hizo una afrenta a su *amigo* al editarla —transgredirla—. Los hombres modernos ajenos a la noción de progreso, a su vez, velaron por recuperar la *democracia* como “forma política”, pero la negaron al llamar de esa manera a algo que ya no gozaba de las mismas propiedades ni se fundamentaba en los mismos referentes ni inspiraba las mismas *praxis*. Más allá, mucho más allá de una incursión en el principio de no contradicción, la democracia moderna es una anulación de la acción humana, un arma apolítica¹⁰ de destrucción *legitimada* en la que coinciden lo bueno y lo injusto, la moral y la negación de la ética.

CONCLUSIONES

Alguna vez los griegos construyeron una comunidad política que fue tan bella como justa: la polis griega: en ella, Fidias honraba a Pericles y la ética a la belleza en todos y cada uno de los espacios. En el ámbito de la política, por ejemplo, los hombres democráticamente resolvían los dilemas del sinsentido de la vida en comunidad entrecruzando perspectivas y construyendo acuerdos que honraban por medio de su *praxis* en el espacio público. Asimismo, democráticamente, los atenienses reencarnaron la belleza del poder político guardando armonía entre gobernantes y gobernados a través de la alternancia entre unos y otros, evitando excesos, como las bellas estatuas del arte griego antiguo, que comprendían una justa —divina— proporción, una noción de justa medida. Pues cuando alguien gobierna omnímodamente no “regenta” el poder (el poder no se define en esencia, se ejerce en relación), sino la violencia colectiva: la fealdad de la asimetría política.

¹⁰ Irónicamente, quien pretende actuar políticamente por medio del derecho al sufragio está haciendo una declaración apolítica. No en vano valiéndose de la delegación renuncia a la acción política; reafirma su identidad apolítica a través del fascinante y repulsivo artificio de la representación.

Sin embargo, ¿no podría pensarse que esta noción de belleza como proporción tuvo como fuente un canon estrictamente racional? ¿Acaso con Pitágoras no se dio luz a una visión estético-matemática del universo, y por eso el criterio de matemática proporción se multiplicó en todos los escenarios de la existencia? ¿De ser así, la idea de belleza que se privilegió fue la de las formas y su precisa simetría?, como en el caso de la democracia, que concebía la alternancia de poder y rotación como garantía —medida— de mesura.

¿Acaso los griegos, aunque diferenciaron pensamiento de racionalidad, escindieron también pensamiento de emociones?: la ética, por ejemplo, siempre se distinguió por hacer un llamado a la armonía entre *praxis kai lexis*, en concordancia con un pensamiento fruto de una reflexión en soledad que fuera capaz de motivar una *praxis* con la potencia de resolver las encrucijadas de la consciencia. La importancia del lenguaje, de hecho, desde hace siglos ha tenido como leitmotiv la máxima de que gracias al lenguaje ha sido posible pensar: pensar para conciliar el discurso y la acción, las palabras y los hechos.

Es tiempo, entonces, de armonizar pensamiento y emociones, instinto y deliberación (Damasio, 2006).

No obstante esta feliz síntesis requiere de un tercer excluido: de la estética depende conquistar un *pensamiento artístico* en aras de que las emociones de indignación, simpatía y compasión, entre otras tantas que exigen de una instancia cognitiva previa, siempre que se manifiesten lo hagan como una expresión de lo bello.

Si por medio de la literatura aprendiéramos a ponernos en el lugar del otro, si por medio de la música aprendiéramos a percibir las injusticias que se denuncian a través del canto, si por medio del teatro aprendiéramos a conmovernos ante los sufrimientos de quien reencarna la tragedia..., como un imperativo de las pasiones, y no de la razón pura, reivindicaríamos la noción de ética desde una educación sentimental, resolviendo los dilemas de la consciencia en dialogo con la compasión, la indignación, la simpatía: las emociones.

Es tiempo de “desaplanarse”. No obstante, para esto no bastará con tener consciencia de que allá afuera existe lo bueno y lo malo, pero aquí adentro lo justo y lo injusto; se requiere

añadir una nueva perspectiva —dimensión—: la de la estética. Para lograr así tener una vida no tan buena, como sí justamente bella, bellamente justa.

Sin embargo, al igual que el árbol que primero fue semilla, todo gran cambio requiere de tiempo para echar raíces y dar frutos. A lo mejor por esto, porque casi no tenemos tiempo y seguramente jamás alcanzaríamos a percibir la cosecha de un cultivo estético de las emociones parece que estamos ante un nuevo dilema: ¿debemos seguir viviendo moralmente, haciendo inimaginable el futuro por erigir en todo tiempo presente un homenaje a la perpetuidad de reiterar el pasado, o renunciamos a lo bueno y lo malo en nombre de una semilla que no embellecerá nuestra historia sino el relato de los que vienen, de los que aún no tienen presente y por eso no deberían lidiar con las cargas de un pasado que les arrebató el futuro?

Yo, por ejemplo, me inclinaré por la belleza. Mi primer acto estéticamente político consistirá en no volver a votar para ser representado. En hacer uso del *deber* de renunciar al *derecho* del sufragio universal, incluso, aunque en tiempos venideros, yo, otro aprendiz del doctor Thomas Stockmann, para los demás no vaya a ser más que un *enemigo del pueblo*.

REFERENCIAS

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Arendt, H. (1997). *Qué es la política*. Barcelona: Paidós.

_____. (1957). Labor, trabajo y acción [Conferencia]. Recuperado desde:
<https://cristianorodriguesdotcom.files.wordpress.com/2013/05/arendt-labor.pdf>

Austin, J. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Bender, L. (productor) y Tarantino, Q. (director). (2009). *Inglourious Basterds* [Cinta cinematográfica]. Estados Unidos: Universal Pictures, The Weinstein Company.

Borges, J. L. (1974). “Parábola del palacio”. En *Jorge Luís Borges. Obras completas. 1923-1972* (pp. 801-802). Buenos Aires: Emecé Editores.

Chomsky, N. (1970). *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Madrid: Aguilar.

- Constant, B. (1995). De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. [Discurso]. En *Revista de Estudios Públicos* (59), pp. 1–20. Recuperado desde: [file:///C:/Users/user/Downloads/discurso-de-la-libertad-de-los-antiguos-comparada-con-la-de-los-modernos%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/discurso-de-la-libertad-de-los-antiguos-comparada-con-la-de-los-modernos%20(4).pdf)
- Cortina, A. (2014). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.
- Damasio, A. (2006). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Madrid: Crítica.
- Eco, U. (1988). *Signo*. Barcelona: Labor. Recuperado desde: https://www.ddooss.org/libros/Umberto_Eco_Signo.pdf
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Huidobro, V. (2011). *El espejo de agua y Ecuatorial*. Recuperado desde: <http://www.pequeñodios.cl/wp-content/uploads/2015/10/Ecuatorial-V-Huidobro1.pdf>
- Nietzsche, F. (1999). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Barcelona: Alba.
- Niño, D. (2008). “El signo peirceano y su impacto en la semiótica contemporánea”. En D. Niño (Ed.). *Ensayos semióticos* (pp. 17-100). Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Peirce, C. S. (1931). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rodríguez Adrados, F. (enero de 1987). Origen de la democracia y de la idea democrática. En *La democracia ateniense, sus teóricos y sus detractores*. Conferencia llevada a cabo en el ciclo de exposiciones sobre la democracia ateniense que realizó la Fundación Juan March en la ciudad de Madrid, España, entre los días 27 de enero y 5 de febrero del año 1987. Recuperado desde: <https://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=21727>
- Sabine, G. (1945). *Historia de la teoría política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Sapir, E. (1954). *El Lenguaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada. Recuperado desde: http://fba.unlp.edu.ar/lenguajemm/?wpfb_dl=59

Searle, J. (1980). *Actos del habla*. Madrid: Cátedra.

Vitale, A. (2004). *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*. Buenos Aires: Eudeba.

Whorf, B. (1956). *Language, Thought and Reality*. Massachussetts: MIT Press.